

**DEVENIR UN BOUDDHA: ANALYSE SEMIOTIQUE DES VISUALISATIONS
DANS LE BOUDDHISME TIBETAIN**

**BECOMING A BUDDHA: SEMIOTIC ANALYSIS OF VISUALIZATIONS IN
TIBETAN BUDDHISM**

Louis Hébert

Louis_Hebert@uqar.ca

Département des lettres et humanités
Université du Québec à Rimouski (UQAR)

Resumo. Este trabalho analisa alguns aspectos do budismo Vajrayāna sob a perspectiva teórica das zonas antrópicas de François Rastier, para quem, o nível semiótico da prática social pode ser articulado em três zonas antrópicas: a identitária, a proximal e a distal. A primeira corresponde, em particular, ao indivíduo, a segunda aos congêneres e a terceira é preenchida com objetos ausentes, imaginários ou desconhecidos. Sem nuances pejorativas, o autor chama fetiches aos objetos da primeira fronteira e ídolos aos da segunda. O *corpus* analisado consiste, principalmente, em textos do *sādhana*, onde o praticante é convidado, através de visualizações complexas, a ser transformado, progressivamente, durante a sessão, em um ser iluminado, um Buda, passando, assim, em pensamento, da zona antrópica de identidade para a zona distal, através da mediação de uma divindade budista que tem o status de ídolo.

Palavras chave: Semiótica. Zonas antrópicas. Budismo Vajrayāna.

Abstract. This paper analyzes some aspects of Vajrayāna Buddhism from the theoretical perspective of François Rastier's anthropic zones, for whom the semiotic level of social practice can be articulated into three anthropic zones: the identity, the proximal, and the distal. The first corresponds in particular to the individual, the second to the counterparts, and the third is filled with missing, imaginary, or unknown objects. Without pejorative nuances, the author calls fetishes the objects of the first frontier and idols to those of the second. The analyzed corpus consists mainly of texts of *sādhana*, where the practitioner is invited, through complex visualizations, to be transformed, progressively, during the session, into an enlightened being, a Buddha, thus passing, in thought, from the zone. of anthropic identity to the distal zone through the mediation of a Buddhist deity who has idol status.

Key words: Semiotics. Anthropic zones. Vajrayāna Buddhism.

Introduction

Une *sādhana* est un type de pratique du Vajrayāna, c'est-à-dire du bouddhisme tantrique indo-tibétain, par laquelle le yogi, c'est-à-dire le pratiquant, accomplit la nature du *yidam*, c'est-à-dire de la divinité tutélaire, du bouddha d'élection:

«En d'autres termes, il s'agit d'une méthode complète destinée à obtenir les accomplissements (sk: *siddhi*) ordinaires [c'est-à-dire les pouvoirs miraculeux à mettre au service de la compassion] et suprême [c'est-à-dire l'éveil, l'entrée en *nirvāna* dynamique par l'éradication des émotions négatives et cognitions erronées]. Les *sādhanas* constituent à la fois le noyau central et la trame structurelle de tout rituel tantrique [c'est-à-dire fondé sur les textes bouddhistes appelés «tantras»], qu'il soit pratiqué en groupe ou en solitaire

lors d'une retraite. [...] Les textes de *sādhana* sont organisés comme des guides qui décrivent les visualisations, toutes les étapes de la pratique, les actes rituels à accomplir, etc.» (Cornu, 2006: 491).

Dans les *sādhanas* que nous avons consultées pour cet article, le pratiquant est invité, à travers des visualisations complexes, à se voir transformé, progressivement au cours de la séance, en cet être éveillé, ce bouddha qu'est le *yidam*, par exemple Avalokiteśvara, l'être éveillé qui symbolise la compassion, ou encore Padmasambhava, figure semi-légendaire instauratrice du bouddhisme au Tibet.

En regard de la théorie des zones anthropiques de François Rastier, le pratiquant passe donc ainsi en pensée — mais en vue de le faire en réalité et grâce à cela — de la zone anthropique identitaire à la zone distale, celle où loge la transcendance, et ce à travers la médiation d'une divinité bouddhiste. Rastier appelle «idole» (sans connotations) ces médiateurs entre la zone distale et les deux autres zones, identitaire et proximale.

Cette analyse permettra d'approfondir notre connaissance des *sādhanas* du tantrisme bouddhiste en général mais également — puisque toutes les religions sollicitent fortement la zone distale — notre connaissance du phénomène religieux, en particulier dans son versant mystique. Enfin, l'analyse permettra de présenter cette théorie de Rastier, mais également de réfléchir sur la manière de l'appliquer voire de la concevoir.

Selon Rastier, le niveau (ou, dans l'ancienne terminologie, la sphère) sémiotique de la pratique sociale se subdivise en trois zones, dites anthropiques (relatif à l'homme, du grec *anthropos*: homme). Nous présenterons d'abord la théorie des zones anthropiques de François Rastier, en ajoutant quelques précisions et compléments.

Nous étudierons ensuite le parcours effectué à travers ces zones et frontières et les transformations de leur inventaire d'êtres, au fur et à mesure de la progression dans le texte d'une *sādhana* en particulier.

Le bouddhisme est un sujet compliqué par des millénaires d'histoire, de multiples écoles, de nombreux documents canoniques en de nombreuses langues. Nous précisons que nous ne sommes pas bouddhologue, mais sémioticien intéressé au bouddhisme et l'ayant pris pour objet depuis quelques années dans le cadre d'une série de publications (voir Hébert, 2011a à 2011e, à paraître b et c)¹. Ces publications intégreront un jour, nous le souhaitons, un essai sur le bouddhisme et la sémiotique.

¹ Le présent texte a été publié en traduction anglaise. La version française est légèrement remaniée par rapport à cette traduction.

Les trois niveaux ou sphères de la pratique

Pour Rastier, la culture fait intervenir trois **sphères**, même si, ajouterons-nous, la sphère la plus caractéristique est sans doute la seconde, où la culture se trouve à se réfléchir. Pour pallier les insuffisances des bipartitions ontologiques (par exemple, monde physique/monde cognitif), Rastier propose la tripartition sphère physique, sphère sémiotique et sphère des processus mentaux ou sphère cognitive (1994: 4-5 et 1991: 237-243). Voici en résumé cette hypothèse: «une **culture** peut très bien être définie comme un système hiérarchisé de pratiques sociales.» (Rastier 1994: 211) Toute **pratique sociale** est une activité codifiée, qui met en jeu des rapports spécifiques entre trois sphères (Rastier 1994: 224), ou dans la nouvelle terminologie, trois **niveaux**: 1. Une **sphère physique** (ou niveau **phéno-physique**) constituée par les interactions matérielles qui s'y déroulent. 2. Une **sphère sémiotique** (ou **niveau sémiotique**) constituée des signes (symboles, icônes et signaux, etc.) qui y sont échangés ou mis en jeu. 3. Une **sphère des processus mentaux** (ou **niveau des (re)présentations**) propres aux agents et en général fortement socialisés² (Rastier 1994: 4 et 1991: 237-243). Dans cette tripartition la sphère sémiotique est médiatrice entre le monde physique et le monde des processus mentaux: le plan de l'expression (des signifiants) ayant des corrélats privilégiés dans la sphère physique et le plan du contenu (des signifiés), dans la sphère mentale (Rastier 1994: 5). Les corrélats physiques attachés aux signifiants sont des stimuli (Klinkenberg) et les corrélats cognitifs des signifiés sont des images mentales (au sens non exclusivement visuel du terme) ou simulacres multimodaux (Rastier). Par la suite, Rastier (2002: 247) a précisé sa tripartition en relativisant et spécifiant l'opposition entre *Umwelt* — le monde propre des individus — et *Welt*, tels que ces concepts sont définis par Uexküll (1956):

«Les “états internes” des sujets humains sont des **présentations** – non des représentations, car ils apparaissent dans des couplages spécifiques entre l'individu et son entour mais ils ne représentent pas pour autant cet entour ou ce couplage. Le substrat, notamment physique, de l'entour, le *Welt* venant en arrière-plan, nous l'appellerons **arrière-monde**. Ainsi souhaitons-nous réarticuler les oppositions entre le phénomène et l'objet, l'événement et le fait. L'**entour** est composé des niveaux présentationnel et sémiotique des pratiques. Le niveau physique n'y figure pas en tant que tel, mais en tant qu'il est perçu, c'est-à-dire dans la mesure où il a une incidence sur les présentations (d'“objets” ou de signifiants [ou de signifiés aussi?]); aussi nous empruntons à Thom le terme de phénomophysique.» (Rastier, 2002: 247).

La tripartition prend alors la forme suivante (Rastier, 2002: 247):

² Les processus mentaux en général ne sont pas purement physiques, «naturels» et sont fortement déterminés, structurés par le social, le «culturel».

Les trois niveaux, l'entour et l'arrière-monde

| | |
|------------------------------------|------------------------------|
| Entour (<i>Umwelt</i>) : | niveau des (re)présentations |
| | ----- |
| | niveau sémiotique |
| | |
| Arrière-monde (<i>Welt</i>) : | niveau phéno-physique |

Les trois zones anthropiques Ruptures et zones anthropiques

Le niveau sémiotique se caractérise par quatre grandes **ruptures catégorielles** dont les homologues entre zones qu'elles articulent définissent trois **zones anthropiques** (relatif à l'homme, du grec *anthropos*: homme):

«Le niveau sémiotique de l'entour humain se caractérise par quatre décrochements ou ruptures d'une grande généralité, qui semblent diversement attestés dans toutes les langues décrites, si bien que l'on peut leur conférer par hypothèse une portée anthropologique. [...] Les homologues entre ces ruptures permettent de distinguer trois zones: une de coïncidence, la **zone identitaire**; une d'adjacence, la **zone proximale**; une d'étrangeté, la **zone distale**. La principale rupture sépare les deux premières zones de la troisième. En d'autres termes, l'opposition entre zone identitaire et zone proximale est dominée par l'opposition qui sépare ces deux zones prises ensemble à la zone distale. Ainsi se distinguent un **monde obvie** (formé des zones identitaire et proximale) et un **monde absent** (établi par la zone distale). Les trois zones [...] sont créées, instituées, peuplées et remaniées sans cesse par les pratiques culturelles. [...] Évidemment, le contenu des zones varie avec les cultures et *a fortiori* les pratiques sociales.» (Rastier, 2010: 19-20)

Plus précisément, la zone distale est «peuplée d'objets absents, imaginaires ou inconnus» (Rastier, inédit 2012). Le tableau ci-dessous (Rastier, 2002: 249) représente les quatre ruptures et les trois zones.

Les quatre ruptures et les trois zones

| | Zone identitaire | Zone proximale | Zone distale |
|----------------|------------------|--------------------|--------------------|
| 1. Personne | JE, NOUS | TU, VOUS | IL, ON, ÇA |
| 2. Temps | MAINTENANT | NAGUÈRE BIENTÔT | PASSÉ FUTUR |
| 3. Espace | ICI | LÀ | LÀ-BAS AILLEURS |
| 4. Mode | CERTAIN | PROBABLE | POSSIBLE IRRÉEL |

Pour ce qui est de la rupture personnelle, rappelons que la troisième personne «se définit par son absence de l'interlocution (fût-elle présente physiquement).» (Rastier, 2010: 19) Dans les zones distales des ruptures temporelle (ou locale) et spatiale se trouvent les éléments qui ont pour «propriété définitoire d'être absent[s] du *hic et nunc*» (Rastier, 2010: 19), du ici et maintenant. La zone distale est la seule qui soit spécifique aux humains, en ce sens elle est caractéristique de la culture humaine:

«Par rapport aux langages des animaux, la particularité des langues réside sans doute dans la possibilité de parler de ce qui n'est pas là, c'est-à-dire de la zone distale. [...] La zone proximale, où par exemple les congénères sont reconnus pour tels, appartient vraisemblablement aussi à l'entour des autres mammifères. En revanche, la zone distale reste spécifique de l'entour humain, sans doute parce qu'elle est établie par les langues.» (Rastier, 2010: 19-20) «La zone distale est en somme la source de présentations sans substrat perceptif immédiat. Dans les termes familiers de la philosophie, la zone proximale est celle de l'empirique et la zone distale celle du transcendant³.» (Rastier, 2010: 22)

Les deux frontières entre zones

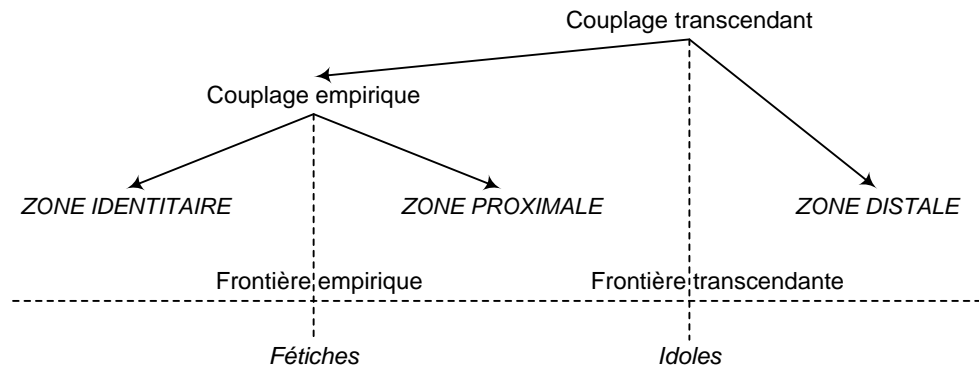
Entre les trois zones se posent deux frontières ou bandes frontalières:

«la **frontière empirique** s'établit entre la zone identitaire et la zone proximale, et la **frontière transcendante** entre ces deux premières zones et la zone distale. Nous avons proposé de nommer — sans nuance péjorative — **fétiches** les objets de la frontière empirique, et **idoles** ceux de la frontière transcendante.» (Rastier, 2010: 22)

L'opposition entre *empirique* et *transcendant* est reprise de Rastier 1992. Rappelons qu'en anthropologie, un fétiche est un objet auquel on attribue un pouvoir magique (ce qu'on appelle le fétichisme, en psychologie, est une perversion sexuelle); une idole est la représentation de la divinité que l'on adore comme si elle était la divinité elle-même. Le schéma ci-dessous (Rastier, 2010: 23) représente l'organisation des frontières entre zones et corrélativement des couplages entre celles-ci.

³ La transcendance est, par définition, hors du monde. Les langues, et plus généralement les sémiotiques, sont évidemment dans le monde, donc immanentes. Cependant, elles peuvent «représenter», selon le cas, des éléments immanents ou des éléments transcendants (par exemple, Dieu).

Objets culturels et frontières anthropiques



Le tableau ci-dessous (adapté de Rastier, 2010: 22) donne quelques exemples indicatifs de fétiches et d'idoles croisés avec le critère des sphères ou niveaux:

Les médiateurs entre frontières anthropiques

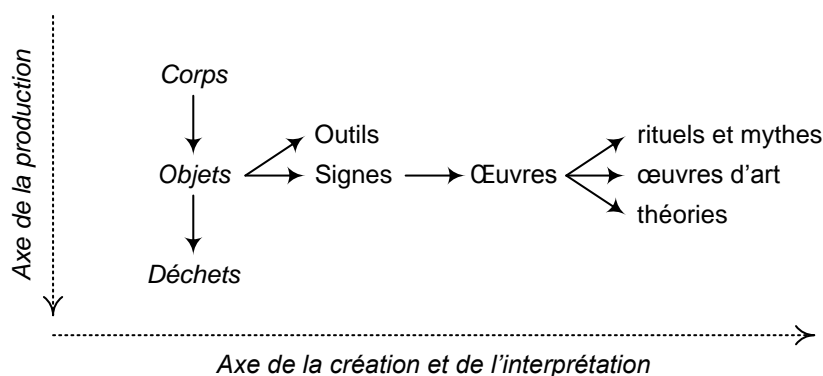
| Frontières Niveaux | Frontière empirique | Frontière transcendante |
|----------------------------|---|--|
| | fétiches | Idoles |
| Niveau (re)présentationnel | fantasmes | Croyances |
| Niveau sémiotique | signes (mots, parures, monnaies, etc.) outils objets transitionnels (poupées, etc.) | œuvres (œuvres artistiques, codes, lois, théories philosophiques, scientifiques et religieuses, objets rituels) instruments (musicaux, scientifiques, rituels, etc.) |

Le tableau précédent présente une typologie des objets culturels, laquelle s'inscrit dans la typologie des «choses» qu'élabore Rastier (en s'inspirant librement d'une typologie de Krysztof Pomian (1996)):

Distinguons tout d'abord les **corps naturels** [soit «toute forme de matérialité, et non pas seulement les solides.»,], les **objets culturels**, enfin les **déchets** issus de la transformation des corps en objets. Le parcours de production va des corps aux déchets. Les **artefacts** comprennent les objets culturels et les déchets: les premiers appellent l'interprétation qui fait de leur production une production de sens; les seconds restent dans l'insignifiance. Les objets culturels [soit «tout résultat d'une objectivation, qui peut à ce titre participer d'une pratique social: ainsi, par exemple, d'une partition musicale.»] se divisent à leur tour en trois catégories: les **outils** et, plus complexes, les **instruments** (en comprenant par là aussi les instruments de communication comme les médias); les signes (linguistiques ou non: mots, symboles, chiffres, etc.); enfin les **œuvres**, qui sont issues d'une élaboration de signes, au moyen des outils. Entre les signes et les œuvres, on relève une différence de complexité: c'est l'action combinée des outils et des signes qui permet de produire les œuvres. [...] Elles sont l'aboutissement du mouvement propre de l'action humaine qui les produit, en créant les formations médiatrices entre le monde proximal et le monde distal: les arts, les religions et les sciences.» (Rastier, 2010: 17-19)

Le schéma ci-dessous (Rastier, 2010: 20) présente la typologie esquissée.

Typologie praxéologique des choses



Caractéristique du fétiche et de l'idole

Le fétiche et l'idole n'ont en eux-mêmes aucune propriété objective qui les établisse à ce statut. C'est la «décision sémiotique» (pour reprendre une expression de Klinkenberg) et les opérations qui lui sont associées qui leur donnent ce statut :

«Naturellement, le fétiche n'a comme l'idole aucune propriété physique «objective» qui justifie la fascination dont il est l'objet: il réifie simplement la fascination qui s'attache à lui d'une manière si exclusive qu'elle le décontextualise et en fait un objet en soi, émanant un attrait propre, sans détermination. Or, la décontextualisation est définitoire de l'absolu: ce qui est déterminant et non déterminé. Ainsi le fétiche semble-t-il exercer un pouvoir et l'exerce effectivement, car il l'emporte sur toute autre chose par l'aura qui témoigne de son pouvoir symbolique et mystérieux.» (Rastier, 2010: 47)

Les trois caractéristiques du fétichisme sont l'abstraction, la généralisation et l'amplification:

«Alfred Binet dégagea jadis trois traits caractéristiques du fétichisme, comme «concentration» (1887: 107): (1) la tendance à l'**abstraction**, ou au détachement, du fétiche nie tout contexte (toute la femme est dans ses yeux) et l'objet fétiche peut donc soudain devenir partiel (les yeux, non la femme entière); (2) la tendance à la **généralisation** semble une rançon de cette abstraction (non pas tels yeux, mais tous les yeux); enfin (3) une tendance à l'**amplification** conduit par exemple le fétichiste des souliers à apprécier de très hauts talons. La tendance à l'amplification relève de la stylisation propre à la fantasmatique. [...] Comme on le voit, les effets réifiants du fétichisme ressemblent beaucoup à ceux du néo-positivisme: décontextualisation, déspécification, invasion obsessionnelle des objets. Le positivisme a tous les caractères d'une hantise qui se présente sous la forme benoîte de l'évidence. Mais à l'inverse du fétichisme de la marchandise qui a promu les dollars en idoles et le Marché en dieu, l'idolâtrie de l'Être conduit ainsi à la «dégénérescence» des idoles en fétiches, petits objets décontextualisés et

fascinants. Ainsi des termes et mots-clés qui semblent tout résumer, voire des objets de l'hypotypose, du bouclier d'Achille à la casquette de Charles Bovary, qui brillent devant nos yeux en vertu de l'*enargeia* descriptive.» (Rastier, 2010: 47-48)

Facteurs de relativité

Nous dirons que le statut des éléments intégrés dans les zones anthropiques touche principalement les variables suivantes: classement dans une zone et/ou l'autre, position plus ou moins rapprochée/éloignée dans cette zone, nature ou non de fétiche et/ou d'idole, degré de cette nature de fétiche et/ou d'idole. En effet, les zones et les frontières n'ont rien de catégoriel et peuvent être de nature scalaire, graduelle, être dotées d'épaisseur: par exemple l'irréel est sans doute plus distal encore que ne l'est le possible. Tel élément pourra être considéré comme une idole d'intensité plus grande qu'un autre élément. De plus, il n'est pas exclu, notamment dans les fictions que, tous les facteurs de relativité étant par ailleurs constants, un même élément relève à la fois d'une zone et d'une autre ou de la nature de fétiche et de celle d'idole, ou encore de la nature du fétiche et de celle du non-fétiche et non-idole, etc.

Le statut des éléments est susceptible de varier en fonction des cultures et des pratiques, comme l'a fait remarquer Rastier. Il faut ajouter qu'il peut varier en fonction de tous les facteurs de relativité, notamment de l'observateur, du temps, de l'espace, des éléments en présence (par exemple, un élément petit apparaîtra encore plus petit en contexte d'éléments grands), de la perspective épousée (locale / globale: élément / classe, occurrence / type, partie / tout).

Ces statuts et les facteurs de relativité peuvent être «réels» ou encore thématisés dans un produit sémiotique (par exemple, un article de journal, un roman, une peinture), c'est-à-dire intégrés dans le contenu sémantique de celui-ci. Par exemple, les politiciens réels évoqués dans un article de journal, les personnages d'un roman sont des observateurs thématisés et le temps dans lequel ils évoluent, le temps de l'histoire dans laquelle ils agissent, est également thématisé. Il faut donc notamment distinguer entre fétiches et idoles réelles et fétiches et idoles thématisées. Les produits sémiotiques en eux-mêmes peuvent être des fétiches (les produits pratiques: par exemple, les recettes, les articles de journaux), ou des idoles (les produits mythiques: par exemple, les romans, les essais); qu'ils soient fétiches ou idoles, les produits sémiotiques peuvent thématiser, c'est-à-dire intégrer dans leur contenu sémantique, indifféremment fétiches et/ou idoles. Par exemple, un article de journal parlera des journaux (fétiche thématisant fétiche) ou d'un roman (fétiche thématisant idole); un roman parlera de journaux (idole

thématisant fétiche) ou d'un roman (fétiche thématissant fétiche). Ainsi un même élément anthropique peut englober plusieurs éléments de statut identique ou non au sien. Par exemple la théorie économique d'Adam Smith, une idole donc, contient un élément qui est une hyper-idole (puisque idole par excellence au sein de cette idole qu'est une théorie): «la main invisible» censée réguler le marché. Cet englobement peut se produire entre un élément «réel» et un élément thématissé en son sein. Par exemple, une œuvre artistique idole comme l'est un texte littéraire parlera-t-elle en son sein de fétiches (de monnaie, de peluches, par exemple) et d'idoles (d'autres textes littéraires fictifs ou non, par exemple). C'est sans compter que des éléments peuvent, sans les thématisser, évoquer d'autres éléments (par exemple, un tableau d'une Vénus naissant des eaux évoquera un autre tableau sur le même thème).

Donnons quelques exemples et précisions avec la nature de fétiches/idoles (réels ou thématissés). Celle-ci est relative.

(1) Elle peut d'abord varier en fonction de l'observateur: ce qui est fétiche pour l'un pourra être idole pour l'autre ou, pour peu que l'on accepte qu'idoles et fétiches ne forment pas un partage sans reste, ni idole ni fétiche.

(2) Elle peut ensuite varier en fonction du temps. Pour un même observateur, le fétiche d'hier sera promu en idole d'aujourd'hui ou l'idole d'hier rétrogradera en fétiche d'aujourd'hui; l'unité ni fétiche ni idole accèdera plus tard au statut d'idole, etc. La variation dans le temps est causée en principe par une transformation du sujet observateur et/ou de l'objet ou encore de la connaissance que l'observateur avait de cet objet (par exemple, on croyait un élément idole parce que pourvu de «pouvoirs magiques» qui se sont avérés illusoires).

(3) La nature fétiche/idole peut également varier en fonction du changement de la perspective globale/locale appliquée à l'objet observé, au sujet observateur et/ou au temps de l'observation. On peut distinguer trois perspectives globales/locales: tout/partie, classe/élément, type/occurrence. Par exemple, l'objet qui est idole au niveau du tout peut être fétiche (ou unité ordinaire, ni fétiche ni idole) dans une ou plusieurs de ses parties; l'objet qui est idole en tant que classe peut connaître un ou des éléments simplement fétiches ou ordinaires; l'objet qui est idole en tant que type peut être considéré simple fétiche dans une ou plusieurs de ses occurrences. Le même principe s'applique

au sujet observateur, envisagé comme tout ou dans ses parties (par exemple, le Ça, le Moi, le Surmoi comme parties du psychisme), comme classe ou élément (l'ensemble des Occidentaux ou tel Occidental), comme type ou occurrence (l'Occidental moyen ou tel Occidental). Le même principe s'applique également au temps, envisageable comme tout/partie (telle période et ses sous-périodes), comme classe/éléments (les périodes de guerre ou telle période de guerre) ou type occurrence (les périodes de guerre en général ou cette période de guerre en particulier). Évidemment, le statut d'une unité peut varier lorsqu'on passe d'une localité à une autre; par exemple une unité sera fétiche dans telle de ses parties mais idole dans telle autre. Lorsque les caractéristiques locales divergent, on peut en répercuter la teneur dans la globalité de plusieurs manières différentes. Prenons le temps et les relations tout/parties. Le fait que ce qui était idole hier, est fétiche aujourd'hui et redevient idole demain peut être interprété simplement comme une suite d'états d'une durée d'une journée (idole -> fétiche -> idole) sans qu'on le répercute dans un temps global d'une durée de trois jours. Ce fait peut au contraire être répercuté au niveau global et ce de trois manières principales: soit comme idole-fétiche, si on rend compte de l'ambiguïté sans pondérer; soit comme plus idole que fétiche, si on tient compte de la prépondérance de la nature d'idole; soit comme idole (tout court), si on «arrondit» à la valeur prépondérante (idole, attribuée deux fois) en écartant la valeur divergente (fétiche, attribuée une fois).

(4) La nature fétiche/idole peut enfin varier en fonction de l'inventaire des éléments interdéfinis et ce, d'une position temporelle à une autre ou au sein d'une même position temporelle, d'un observateur à un autre ou pour un même observateur: ce qui est fétiche relativement à telle idole pourra être idole relativement à tel autre fétiche. Par exemple, relativement à une notice d'entretien d'avion, une recette gastronomique peut bien être considérée comme une œuvre, une idole; tout en étant vue comme un fétiche relativement à *La recherche du temps perdu*. Cette relativité interdéfinitoire, mettant en présence au moins trois éléments, peut être convertie en une échelle rendant compte de la pondération des parties fétiche/idole au sein des éléments-touts. Différentes échelles sont possibles. Par exemple, dans une échelle allant de la fétichicité maximale à l'idolité maximale, la recette occupera une position intermédiaire.

Dans une échelle allant de l'idolité minimale à l'idolité maximale, la notice occupera la position minimale (qui peut correspondre à une intensité nulle).

Synthèse

L'analyse avec le dispositif anthropique consiste à dresser l'inventaire (nombre, nature) des éléments d'une ou plusieurs des cinq positions (trois zones et deux frontières); à définir la ou les positions d'un ou plusieurs éléments; à dresser les changements d'inventaire et/ou de position. Le changement intervient en fonction des facteurs de relativité habituels: sujet observateur (individus, groupes, sociétés, cultures, etc.); temps; espace; passage d'un élément à un autre; transformations d'un même élément, variation des éléments en présence; etc⁴. Mais on se rappellera que ces facteurs peuvent varier sans qu'un changement d'inventaire et/ou de position intervienne pour autant (par exemple, deux sujets observateurs différents peuvent être d'accord sur la position de tel élément). Pour ce qui est des parcours sur les positions, il y a: des changements de zone; des passages d'une frontière à l'autre; des passages de frontière à zone ou l'inverse; des maintiens dans une position (par une opération de conservation). Donnons des exemples des principaux parcours:

1. De zone à zone: par exemple, de l'identitaire à la proxime voire à la distale dans «*Je est un autre.*» (célèbre phrase du poète Rimbaud);

2. De frontière à frontière: par exemple, le fétiche deviendra idole, ce qui se produit dans la divinisation de l'argent, dans l'hyperbole en publicité, etc.;

3. De frontière à zone: par exemple, l'idole intégrera la zone des congénères dans *Dieu, Shakespeare et moi*, titre de Woody Allen (dans une première interprétation possible où Dieu devient un congénère humain); autre exemple, Jésus se fera homme et deviendra congénère.

4. De zone à frontière: par exemple, l'élément identitaire deviendra idole dans le même titre d'Allen (dans une deuxième interprétation possible où «moi», de manière ironique, devient l'égal de Dieu⁵).

⁴ Les mêmes principes généraux — inventaire des positions, classement dans les positions, parcours, facteurs de relativité — valent pour d'autres dispositifs d'analyse, sinon tous: modèle actantiel, schéma narratif canonique, carré sémiotique, schéma tensif, etc.

⁵ Il y a au moins une autre interprétation possible, celle où ni Dieu, ni Shakespeare, ni moi ne se déplacent en un parcours anthropique. Il y a simplement choc entre les deux premiers, idoles (de degrés différents), et le dernier, simple être dans la zone identitaire.

Différents effets, notamment de sérieux ou de comique (comme on le voit dans nos exemples), sont produits par ces parcours.

Résumé et analyse du texte

Nous ne donnerons pas la référence (titre, auteur, etc.) de la *sādhana* à l'étude. En effet, le maître tibétain grâce à qui nous avons pris connaissance du texte nous a déclaré qu'il ne voulait pas de «publicité». Nous avons analysé le texte dans sa traduction française. Si cette *sādhana* semble contenir plus d'éléments que la *sādhana* moyenne du même type, elle ne semble pas contenir d'éléments qu'on ne puisse rencontrer couramment dans d'autres *sādhanas* du même type.

Les *sādhanas* comportent toujours trois parties: les préliminaires (ou la préparation), la partie principale et la conclusion (Cornu, 2006: 491-492). Le texte à l'étude n'y échappe pas.

1. Préparation

1.1 *Le texte recommande*: «Installez-vous sur un coussin confortable dans le lieu de votre choix. Examinez votre motivation et engendrez une attitude particulièrement positive.» (p. 7) /

1.2 *Motivation*. La motivation correcte de toute pratique spirituelle, dans le cadre du Mahāyāna sur lequel se fonde le tantrisme bouddhique, est d'atteindre l'éveil pour le bénéfice de tous les êtres sensibles. Les êtres sensibles, c'est-à-dire en définitive ceux qui ont la disposition permettant de souffrir, incluent bien sûr les humains, mais également les animaux, les dieux, les demi-dieux, les esprits faméliques, les damnés. On voit que le bouddhisme Mahāyāna étend considérablement la zone des congénères, la zone proximale. De plus, comme on le verra plus loin, cette zone en vient à intégrer la zone identitaire et/ou à être plus valorisée qu'elle.

Comme plus loin, le pratiquant se visualise ici avec l'infinité des êtres, ses congénères de la zone proximale; on peut présumer qu'il peut, doit en aller ainsi dans toute la pratique en cours. Cette inclusion de tous les êtres sensibles, à la fois comme buts de la pratique et comme co-pratiquants, permet de démultiplier l'intensité de la pratique et d'en diminuer le possible égocentrisme.

1.3 *Récitation*. On effectue trois récitations de la prière de l'esprit d'éveil ou prière de la *bodhicitta*, c'est-à-dire le souhait d'atteindre l'éveil pour le bénéfice de tous les êtres sensibles. Ici le pratiquant fait le vœu d'agir «par tous les moyens pour que

tous les êtres» (p. 7) atteignent l'éveil, soit de prendre les moyens pour atteindre l'éveil lui-même. En effet, une fois l'éveil atteint, le pouvoir d'aider les êtres sensibles est démultiplié.

1.4 *Visualisation*. Le pratiquant visualise devant lui son maître sous l'aspect d'Avalokiteśhvara (le *bodhisattva* de la compassion). Le maître-Avalokiteśhvara est «entouré des maîtres de la lignée [succession ininterrompue de maîtres à disciples], de l'origine à nos jours, / Des *yidam* [bouddhas tutélaires des pratiquants], bouddhas, *bodhisattvas* [*dhyanis bodhisattvas*, présume-t-on, c'est-à-dire émanations de bouddhas], *dakas* et *dakinis* [équivalents tantriques des *bodhisattvas*; ils peuvent être éveillés ou non], / Et des protecteurs possédant l'œil de sagesse [c'est-à-dire ayant atteint l'éveil, par opposition aux protecteurs mondains].» (p. 9)

On note que le maître est, soit totalement soit principalement (si les *dakas* et *dakinis* présents ne sont pas tous éveillés), entouré d'êtres éveillés comme il est lui-même éveillée tant qu'Avalokiteśhvara (ce qui ne veut pas dire que le maître particulier invoqué ait atteint l'éveil). Le maître est donc passé de la zone des «congénères» à la zone distale, celle de la transcendance. Les êtres de sa zone proche personnelle, du moins de sa portion la plus immédiate, sont, comme lui, des êtres transcendants par rapport au pratiquant. On voit bien ici la relativité des points de vue. Le maître est donc à la fois dans la transcendance et le médiateur de celle-ci, une idole, pour le pratiquant: il est donc sur la frontière transcendante et au-delà.

Il y a deux façons de concevoir la fusion du maître et d'Avalokiteśhvara: les deux ont fusionné ou encore, comme semble l'indiquer le texte, l'être du maître est le même, mais son paraître est transformé, révélant son être véritable, celui d'un éveillé tout compatissant. En ce cas, il n'y a pas fusion de deux êtres, mais fusion d'un nouveau paraître avec le même être.

1.5 *Invitation*. «Tous les êtres des six classes d'existence [les humains, les animaux, etc.] et moi-même, nous leur [au maître-Avalokiteśhvara et à son entourage de divinités] adressons respectueusement cette prière: [...] / Par amour pour nous, déployez d'innombrables formes / Et venez en ce lieu où, avec dévotion, nous vous faisons offrande.» (p. 9).

Si le maître s'est intensifié en devenant Avalokiteśhvara, le pratiquant s'est également intensifié (mais en demeurant lui-même) en s'unissant à la multitude dont il devient le porte-parole. À la multitude des bouddhas correspond alors la multitude des

demandeurs d'assistance. La multitude est également dans Avalokiteśhvara lui-même, puisque, dans la forme utilisée dans la *sādhana*, il dispose de quatre bras, évidemment pour souligner son désir d'aider les êtres et son aptitude à le faire, et qu'il porte sur sa tête le bouddha dont il constitue une émanation, Amitābha. On trouve donc ainsi deux personnages doubles: le maître-Avalokiteśhvara correspond à Avalokiteśhvara-Amitābha. Par rapport au pratiquant, il y a ainsi trois «distances»: l'être le plus proche est évidemment le maître, suit Avalokiteśhvara et enfin Amitābha. Le maître joue alors le rôle d'idole, d'intermédiaire entre le pratiquant et Avalokiteśhvara et ce dernier, le rôle d'idole entre le pratiquant et Amitābha. Amitābha est par ailleurs lui-même un «messenger», une manifestation, une aide et une représentation de la transcendance que le pratiquant cherche à atteindre et donc une idole.

.1.6 *Prière au maître*. Le pratiquant déploie «des corps aussi nombreux que les atomes de l'univers» (p. 9) pour invoquer le maître, proclamer et louer ses qualités. On voit ici que la multiplication est interne, ce ne sont plus tous les autres êtres sensibles qui s'unissent au pratiquant, c'est le pratiquant lui-même qui se démultiplie pour augmenter la valeur et les effets de sa louange. Le pratiquant se trouve donc à peupler et à saturer la zone proximale à partir du centre même de la zone identitaire: lui-même. On voit donc deux types de réduplication. Dans la première, une forme se réduplique en une forme différente: le maître en Avalokiteśhvara et Avalokiteśhvara en son entourage (en effet, puisque, comme on le verra plus loin, l'entourage se fonde en Avalokiteśhvara, on peut présumer que l'entourage n'est en définitive qu'une émanation de celui-ci). Dans le second type, une forme se réduplique en une forme identique.

L'une des qualités du maître est d'être «parvenu à aimer les autres plus que [lui]-même.» (p. 11). L'enjeu spirituel se joue ici sur les deux premières zones, dont la valorisation pour le sujet se modifie et finit même par s'inverser. SwāmiPrajñāpad, un maître advaita vedanta (une tradition qui n'est pas bouddhiste), a schématisé de manière saisissante ce qu'est le parcours vers la compassion véritable: «Moi seulement, moi et les autres, les autres et moi, les autres seulement.» (cité dans Desjardins, 2003: 121) La zone des congénères, proximale, devient plus importante que la zone identitaire et ce, grâce à l'intégration de la zone distale. La pratique Mahāyānada *tonglen* (tib.: l'échange de soi-même et des autres) va dans ce sens:

«La première [étape] consiste à accorder à autrui la même importance qu'à soi-même: les autres tout comme vous, aspirent au bonheur et ne veulent pas souffrir. Vous devez donc souhaiter leur bonheur, tout comme vous le souhaitez pour vous-même, et souhaiter qu'ils échappent à la souffrance. La

deuxième étape est l'échange de soi-même et des autres: vous souhaitez que les autres puissent jouir de votre bonheur et que vous puissiez prendre leur souffrance. La troisième étape consiste à chérir les autres plus que soi-même, à l'instar des grands *bodhisattvas*» (DilgoKhyentsé Rinpotché, 2008: 129).

Puis le pratiquant fait l'offrande du mandala (un rituel d'offrande) et récite «L'appel des bénédictions», soit la «prière à la lignée [des maîtres de la pratique en question]»(p. 15). Il invoque d'abord Śākyamuni (dit le Bouddha, le fondateur du bouddhisme), le *bodhisattva* symbole de la sagesse Mañjuśrī, de grands maîtres indiens (Nagarjuna, Asanga) et tous les *bodhisattvas* «de la longue tradition indienne et tibétaine» et, pour terminer, le maître du pratiquant. À la fin de chaque groupe de représentants de la lignée, on récite: «Nous vous prions, puissions-nous accomplir le bien des êtres!» (p. 15-17) en devenant «votre égal, *bodhisattvas*» (p. 19). Il est donc clair que l'aboutissement de la lignée est, pourrait être, le pratiquant: la lignée aboutit donc dans la zone identitaire.

On demande les bénédictions de la lignée pour que «nous renoncions au monde par peur de la souffrance, / Et nous détachions avec dégoût des plaisirs du *samsāra* et du *nirvāna*.» (p. 17). Ici, le *nirvāna* «dégoûtant» dont il est question est le *nirvāna* dit statique. En effet, dans le Mahāyāna, on distingue le *nirvāna* statique (la libération) et le *nirvāna* dynamique (l'éveil); selon cette école, il faut dépasser le premier pour atteindre le second, où l'on se tient à la fois dans le *nirvāna* par la sagesse et dans le *samsāra* (notre monde conditionné) par la compassion pour ceux qui souffrent.

À l'exception de Mañjuśrī, tous les êtres énumérés ont eu une existence historique et sont des humains ayant en principe atteint l'éveil (ou du moins, pour tirer les pleins bénéfices, il faut les voir tels). Ces maîtres, du moins pour les maîtres ayant une existence historique, sont évidemment des congénères, mais ils se distinguent les uns des autres par le plus ou moins grand éloignement temporel, c'est-à-dire la plus ou moins grande intégration dans la zone de l'absence, la zone distale. Comme on le voit, la participation à une zone peut être graduelle (des degrés différents d'appartenance à une zone peuvent être distingués) et inverse (plus on appartient à une zone, moins on appartient à l'autre, etc.). Ces maîtres sont également des idoles qui permettent d'accéder à la transcendance. Bref, ils logent aussi dans la transcendance et en sont les médiateurs.

À ce moment de la pratique, phénomène sans doute rendu possible par la ferveur et la pureté de la prière, on visualise que «La syllabe *Hrīh* présente dans le cœur du Maître Avalokiteśvara diffuse des rayons de lumières qui atteignent son entourage

[bouddhas, maîtres, etc., énumérés plus haut]. Ce dernier se fond en lumière et se dissout dans le Maître Avalokiteśhvara qui apparaît alors au sommet de ma tête, éclatant, joyeux et souriant.» (p. 19)

Autrement dit, la zone proximale du maître-Avalokiteśhvara est intégrée dans sa zone identitaire par le biais d'une lumière-fétiche et le maître-Avalokiteśhvara se rapproche «physiquement» du pratiquant, dans une contiguïté physique qui ressemble à celle des congénères les plus proches (parents, conjoints, amis), parties prenantes, à la limite, de la zone identitaire. Pour bien marquer cependant, la différence qui sépare les deux entités, la partie plus «noble» du pratiquant dans le bouddhisme, sa tête, est en continuité avec les pieds de la divinité, la partie la plus «impure» de celle-ci.

Le pratiquant s'imagine de nouveau «avec tous les êtres, [ses] parents» (p. 19) et ils prient le maître «d'une seule voix» (p. 19). Suit une prière à Avalokiteśhvara, qui en énumère les qualités spirituelles, en distiques dont chacun se clôt par le vers «Précieux Maître, nous vous prions!».

Comme le pratiquant a connu un très grand nombre d'incarnations depuis «des temps sans commencement», tous les êtres sensibles, à un moment ou à un autre, ont été ses pères et mères bienveillants. Il ne peut donc que vouloir les payer en retour de leurs bontés. Les congénères, jusqu'aux êtres inconnus et aux ennemis, en tant qu'ils sont considérés comme les parents du pratiquant, sont ainsi rapprochés dans la zone proximale voire intégrés dans la zone identitaire.

C'est alors que le maître-Avalokiteśhvara, toujours dans la visualisation du pratiquant, produit un flot de nectar de cinq couleurs qui s'écoule du corps de la divinité et emplit le corps et l'esprit du pratiquant le purifiant de «tous les actes négatifs et obscurcissements accumulés depuis des temps sans commencement» (p. 21).

Autrement dit, alors que plus tôt la lumière avait permis la fusion des divinités dans le maître-Avalokiteśhvara, c'est-à-dire l'intégration de sa zone proximale dans l'identitaire, c'est maintenant un nectar lumineux qui joue ce rôle de médiateur pour le pratiquant. La lumière sert donc à fondre et concentrer l'énergie spirituelle et à purifier. Le pratiquant, en intégrant dans son corps le médiateur, s'approche par là de la zone distale et est donc prêt pour la pratique principale.

2. Pratique principale

2.1 Comme conséquence de sa préparation, le pratiquant reçoit les initiations habituelles, ici des auto-initiations, soit celles du corps, de la parole, de l'esprit et la

quatrième initiation. Il s’imagine se fondre avec la divinité et ce, pour ce qui est de chacune des «trois portes», soit le corps, la parole et l’esprit: «Votre Corps et le mien deviennent inséparables, / Votre parole imprègne ma parole, / Votre esprit se mêle au mien.» (p. 157)

Le maitre-Avalokiteśhvara s’est alors fondu en lui: «Me voici Avalokiteśhvara» (p. 157). Le pratiquant a intégré dans sa zone identitaire un autre qui est devenu lui et il atteint par là la zone distale que cet autre a franchie pour le bénéfice du pratiquant. Du pratiquant émane alors «des rayons de lumières qui atteignent tous les êtres» et ceux-ci se manifestent alors «tous sous la forme d’Avalokiteśhvara.»(p. 157)

On remarque encore une fois que ce sont des rayons lumineux qui émergent d’une entité centrale vers des entités périphériques et pour, encore une fois, les transformer: dans un cas par fusion et dans l’autre par transformation à l’identique. Encore une fois, la pratique est démultipliée, elle est également désindividualisée et étendue à tous les congénères au sens le plus large, soit tous les êtres sensibles. Les zones identitaires de chaque être et les zones proximes associées sont pour ainsi dire vidées au profit de la zone distale, seul existe la transcendance. En effet, on peut considérer un mouvement d’immanetisation de la transcendance ou encore de transcendantisation de l’immanence. Quoi qu’il en soit, on atteint ici ce moment mythique et apothéotique — et sans doute utopique et symbolique, puisque le *samsāra* n’a, semble-t-il, ni commencement ni fin — où tous les êtres, ayant atteint l’éveil, auront quitté le *samsāra*. Entre temps, comme le dit Shāntideva (cité dans Ricard, 2005 : 137), le pratiquant souhaitera: «Aussi longtemps qu’existera l’espace / Aussi longtemps qu’il y aura des êtres, / Puissé-je, moi aussi, demeurer [dans le *samsāra*], / Pour dissiper la douleur du monde.»

En bref, le pratiquant aura successivement visualisé le maître-Avalokiteśhvara: devant lui, au-dessus de sa tête; le pénétrant par du nectar lumineux; et finalement fusionné avec lui. La première étape est évidemment celle dans laquelle la divinité n’est pas encore apparue devant soi.

Dans le catholicisme, la divinité est intégrée par de la nourriture, pain et vin. Ici l’intégration se fait également par un élément de type alimentaire, un nectar. Cependant, dans le premier cas, sauf erreur selon la tradition théologique, on ne devient pas le Christ, tandis que dans le second, on devient Avalokiteśhvara.

2.2 Le pratiquant récite ensuite le mantra d'Avalokiteśhvara autant de fois que possible: «*Om manipadméhoung*»(prononcé par les Tibétains «*om manipéméhoung*»).

A la fin, il doit «demeurer sans concepts» (p. 157), c'est-à-dire en dehors de la pensée duelle, conditionnée.

3. Conclusion de la pratique

3.1 Pour terminer, le pratiquant procède à la dédicace des mérites, c'est-à-dire au don aux êtres du karma positif accumulé à travers la pratique. Il souhaite que le mérite lui permette d'atteindre l'éveil et que tous les êtres sans exception fassent de même. Autrement dit, il prie pour que sa visualisation devienne réalité. Il souhaite aussi que le mérite accumulé lui permette d'obtenir dans ses vies successives «un précieux corps humain» (p. 159) et qu'il soit alors guidé par un maître spirituel. Toute existence dans le *samsāra* est souffrance et, à ce titre, n'est pas souhaitable. Le suicide est exclu, puisqu'il ne met pas un terme aux souffrances (on se réincarne) et, pire, les amplifie (on accumule du mauvais karma par ce geste). De tous les types d'existence possibles (animaux, dieux, damnés, etc.), il est dit que c'est la vie humaine qui fournit la meilleure opportunité d'atteindre la libération et l'éveil et donc de s'extraire du *samsāra* (et d'être ainsi en mesure de mieux aider les autres à s'en extraire). Le pratiquant prie donc pour renaître humain et, puisque la libération et l'éveil par soi seul sont à peu près impossibles (ou impossibles, selon d'autres), pour se retrouver dans un contexte où il sera guidé par un maître authentique.

Le pratiquant invoque ensuite les maîtres, les *yidams*, les *dakas* et *dakinis*, les protecteurs et gardiens du dharma, pour qu'ils se réunissent «en nuées de compassion» (p. 159) et prodiguent «une pluie dense de bénédictions» (p. 159). On remarque que cette clôture invoque grosso modo les mêmes entités qu'au début. Que de chemin a cependant été parcouru depuis. Le pratiquant est devenu à travers sa visualisation l'égal transcendant de ceux qu'il invoquait au début du fin fond obscur de son immanence.

3.2 Enfin, on demande au pratiquant de conclure «par des souhaits positifs pour un bien-être temporel et ultime» (p. 159), le bien-être ultime étant évidemment obtenu par l'éveil. Le maître qui nous a fait connaître cette *sādhana* suggère pour ce faire de réciter un texte particulier, constitué d'une brève prière de conclusion sur la croissance de l'«esprit d'éveil» et d'une prière pour la longue vie de tous les maîtres.

Conclusion

Le maître, du moins dans son *nirmanakāya* comme nous le verrons plus loin, est un congénère. En prenant, dans la visualisation, la forme de la divinité pratiquée, Avalokiteśvara, il devient une idole qui représente la transcendance et permet de l'atteindre. Le maître-divinité se rapproche progressivement «physiquement» du pratiquant (successivement: «absent», en face de lui, au-dessus de lui, en contact par le nectar avec lui, en lui voire lui). Cet «abaissement» a pour corolaire l'«élévation» du pratiquant, qui devient à la fin idole à l'identique. Dans cette transformation, la zone des congénères est englobée: tous les êtres sensibles appellent la transcendance, tous les êtres sensibles la reçoivent, tous les êtres sensibles deviennent la transcendance en devenant le maître-divinité. Le maître-divinité s'est démultiplié pour «envahir» la totalité des zones identitaire et proxime du pratiquant; il avait auparavant résorbé sa propre zone proxime en intégrant, condensant son propre entourage sublime. Le pratiquant également a peuplé d'innombrables lui-mêmes sa zone identitaire, qui déborde alors en quelques sorte sur la zone proxime: après tout ce sont des lui-mêmes mais des autres lui-mêmes. Bref, entre autres procédés, on remarque que la visualisation opère une réduction de la diversité des êtres de la zone proxime et de la frontière transcendante et une augmentation des êtres de la zone identitaire, en principe peuplée d'un seul être.

Une *sādhana* implique trois types de performances. Premièrement, la *sādhana* est un texte qui appelle une lecture. En ce sens les unités qui relèvent des trois zones et des deux frontières consistent en unités thématiques, intégrées dans des contenus sémantiques ou sémiotiques (par opposition aux contenus (re)présentationnels).

Mais ce texte est avant tout une partition, c'est-à-dire qu'il sert de support à une performance rituelle «externe» autre que la simple lecture, fût-elle à voix haute. Cette deuxième performance engage la pensée (les visualisations, les attitudes mentales, etc.), la parole (les mantras et autres textes à dire) et l'action (l'offrande du mandala, qui comporte gestes ordinaires et *mudrās*, c'est-à-dire gestes symboliques). En ce sens, la *sādhana* implique les trois niveaux d'une pratique: phéno-physique, sémiotique et (re)présentationnel.

Cette complexe chorégraphie est répétée constamment pour que, avec son aide et celle des autres pratiques et actions méritoires, la transformation appelée, visualisée et ressentie produise en réalité, ce qui est la troisième performance. Lorsque la transformation opère et que le pratiquant atteint donc l'éveil, il «produit» trois «corps» ou *kāyas*. Par son *dharmakāya* (ou corps d'absolu), il entre dans l'insondable et indicible

transcendance, bref il est au-delà de l'idole, il est dans la zone distale et non pas sur sa frontière. Mais dans sa compassion, le «nouveau» bouddha «produit» deux *rupakkāyas* (ou corps formels), deux idoles, qui vont œuvrer au bien des êtres «restés» dans le *samsāra*: le *sambogakāya* (ou corps de jouissance), perceptible seulement pour les grands bodhisattvas de la huitième à la dixième terres⁶, et le *nirmanakāya* (ou corps d'apparition), la manifestation ordinaire d'un maître (éveillé) pour les êtres ordinaires (le maître éveillé nous apparaît comme un être humain comme nous).

Références bibliographiques

BINET, A. (2001) [1887], **Le fétichisme dans l'amour**, Paris, Payot.

COMITÉ DE TRADUCTION PADMAKARA (le) (2008), «Glossaire» dans DilgoKhyentsé Rinpotché, **Au cœur de la compassion. Commentaire des Trente-sept stances** sur la pratique des *bodhisattvas*, Le Plantou (France), Padmakara.

CORNU, P. (2006), **Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme**, Paris, Seuil.

DESJARDINS, A. (2003), **Les formules de SwâmiPrajnânpad commentées par Arnaud Desjardins**, Paris, La Table Ronde.

DILGO KHYENTSE RINPOCHE (2007), *The Heart of Compassion. The Thirty-seven Verses on the practice of a Bodhisattva*, Boston et Londres, Shambala.

_____ DILGO KHYENTSE RINPOTCHÉ (2008), **Au cœur de la compassion. Commentaire des Trente-sept stances** sur la pratique des *Bodhisattvas*, Le Plantou (France), Padmakara.

HÉBERT, L. (2011a), «Sémiotique et bouddhisme. Carré sémiotique et tétralemme (catuskoti) », dans L. Hébert et L. Guillemette (dir.), **Performances et objets culturels**, Québec, Presses de l'Université Laval, p. 103-128.

_____ HÉBERT, L. (2011b) (dir.), **Sémiotique et bouddhisme**, *Protée*, 39, 2, automne.

_____ HÉBERT, L. (2011c), «Sémiotique et bouddhisme : quelques repères», dans L. Hébert (dir.), **Sémiotique et bouddhisme**, *Protée*, 39, 2, p. 5-8.

_____ HÉBERT, L. (2011d), «Opérations de transformation dans l'iconographie du bouddhisme tibétain», dans L. Hébert (dir.), **Sémiotique et bouddhisme**, *Protée*, 39, 2, p. 81-94.

_____ HÉBERT, L. (2011e), «Les opérations de transformation» [version augmentée de Hébert 2011d], dans Louis Hébert (dir.), **Signo** [en ligne], Rimouski (Québec), <http://www.signosemio.com/operations-de-transformation.asp>.

_____ HÉBERT, L. (à paraître a), «Becoming a Buddha: a Semiotic Analysis of Visualisations in Tibetan Buddhism», dans A. S. Kohav (dir.), **Mysticism and Meaning: Philosophy, Semiotics, Historical, and Linguistic-Literary Approaches**, New York, Oxford University Press.

⁶ Les dix terres sont des paliers de développement spirituel qui précèdent l'éveil. À la première terre, on atteint la libération (c'est-à-dire qu'on échappe aux incarnations involontaires); après la dixième terre, on atteint l'éveil. D'une terre à la suivante, les pouvoirs et l'évolution spirituels s'amplifient.

_____ HÉBERT, L. (à paraître b), «La compassion en général et dans le bouddhisme en particulier. Définitions et typologies».

_____ HÉBERT, L. (à paraître c) «Sémiotique du *nirvāṇa*. Le salut dans le bouddhisme», dans T. Broden et S. Walsh Matthews, **Greimas** [titre de travail], *Semiotica*.

POMIAN, K. (1996), «Histoire culturelle, histoire des sémiophores», dans J.-P. Rioux et J.-F. Sirinelli (dir.), **Pour une histoire culturelle**, Paris, Seuil, p. 73-100.

RASTIER, F. (1991), **Sémantique et recherches cognitives**, Paris, Presses universitaires de France.

_____ RASTIER, F. (1992), «Réalisme sémantique et réalisme esthétique», **Théorie, littérature, enseignement**, 10, p. 81-119.

_____ RASTIER, F. (2002), «Anthropologie linguistique et sémiotique des cultures», dans F. Rastier et S. Bouquet (dir.), **Une introduction aux sciences de la culture**, Paris, Presses universitaires de France, p. 243-267.

_____ RASTIER, F. (2010), «Objets culturels et performances sémiotiques. L'objectivation critique dans les sciences de la culture», dans L. Hébert et L. Guillemette, **Performances et objets culturels**, Québec, Presses de l'Université Laval, p. 15-58.

_____ RASTIER, F., M. CAVAZZA et A. ABEILLÉ (1994), **Sémantique pour l'analyse**, Paris, Masson.

RICARD, M. (2005), **La citadelle des neiges**, Paris, Nil.

UEXKÜLL, J. V. (1956) [1934], **Mondes animaux et mondes humains**, Paris, Denoël.